Capítulo Uno

Las complejas relaciones entre la filosofía y la política

> "Si bien los filósofos políticos no se han interesado en igual medida (por todos los problemas), se ha establecido, en cuanto a la identidad de los mismos, un consenso que justifica la creencia de que estas preocupaciones han sido permanentes. Y la circunstancia de que los filósofos hayan disentido, a menudo violentamente, respecto de las soluciones, no desmiente que haya un objeto común de estudio. Lo que importa es la continuidad de las preocupaciones, no la unanimidad de las respuestas" (Wolin, 2001:13).

Desde *La república* de Platón, cuando menos, la filosofía se ha ocupado de la política. De hecho existe un *canon*, una lista de obras clásicas que dan cuenta de esta milenaria ocupación: *La política* de Aristóteles, *El tratado sobre la Monarquía* de Santo Tomás, *El príncipe* de Maquiavelo, *Utopía* de Tomás Moro, el *Tratado teológico-político* de Spinoza, *Leviatán* de Hobbes, *El ensayo sobre el gobierno civil* de John Locke, *El contrato social* de Rousseau, entre otras. Hay entre esas obras cierta reiteración de algunas cuestiones: los límites y las credenciales que debe exhibir el poder, el derecho a la libertad y a la igualdad, la justicia, el mejor régimen político, o la crítica del poder político y de sus formas de dominación social. Ese canon, esas cuestiones y, especialmente, cierto modo de abordarlas, han terminado por definir un campo al que llamamos *filosofía política.* Que se pueda discutir sobre las obras que componen ese canon, por ejemplo reclamando la inclusión de *La república* de Cicerón, *La metafísica del derecho* de Kant, *La riqueza de las naciones* de Smith, la *Filosofía del derecho* de Hegel, *El Manifiesto Comunista*, de Marx, *Vigilar y Castigar* de Foucault, *El Estado y la revolución* de Lenin, *La sociedad abierta y sus enemigos* de Popper, *Una teoría de la justicia* de Rawls o cualquier otra, no hace sino confirmar que hay mucho de dónde escoger y que la ocupación filosófica con la política es una constante en Occidente.

A su vez –al menos en Occidente- la política no ha podido ignorar a la filosofía. De una parte, la filosofía ha renovado las energías utópicas que alientan los cambios políticos, ha inspirado procesos de revolución y cambios de estructuras sociales; de otra parte, justamente por ello, ha sido un *hecho* políticamente inquietante. No en vano los poderes políticamente establecidos han apelado, en situaciones muy conocidas, a silenciar al filósofo. Se dice que, con relación a Antoni Gramsci, el Ministerio Público fascista sentenció 'Por veinte años debemos impedir que este cerebro funcione'. No cabe duda de que Spinoza, Marx y Walter Benjamin pagaron con la excomunión, el exilio o la vid su osadía intelectual. Todos ellos podrían servir, como servirían Sócrates, Galileo y Bruno, para que la filosofía elaborara, si lo quisiera, su propio *martiriólogo.*

Ahora bien: no todos los filósofos políticos han sido víctimas del poder político. De hecho, alguien podría resaltar que algunos parecen haber gozado de cierto reconocimiento por parte del mismo y que podrían haber pasado, incluso, como cortesanos o consejeros del soberano del momento. Quien procediera así, podría estar pensando en Platón, Aristóteles,

Séneca, Maquiavelo, Thomas Moro, Hobbes, Stuart Mill y Martin Heidegger porque, de un modo u otro, se relacionaron con hombres de poder o porque proceden de familias poderosas. De este último caso un buen ejemplo es Platón. Aristóteles, que fue preceptor de Alejandro Magno, como Séneca lo fue de Nerón, son un buen ejemplo de quienes se acercaron, como maestros, a poderosos. Pero también podemos recordar la relación de Thomas Mann con Enrique VII. O que Hobbes fue toda la vida preceptor de lores ingleses. O que Stuart Mill fue siempre un burócrata de la Compañía de Indias Orientales. O Isahia Berlin, que fue nombrado lord por la reina Isabel. Y quedan más ejemplos. Yendo muy lejos, quien se haya prestado mucha atención a eso, podría concluir que, de un modo u otro, estos filósofos han terminado sirviendo para legitimar algún régimen político. Hasta podría decir que todo el pensamiento de Platón está destinado a dar fundamento al régimen aristocrático, el de Thomas de Aquino a la hegemonía política cristiana, el de Hobbes al absolutismo monárquico y el de Heidegger al nazismo. Relacionar de ese modo la filosofía y los regímenes políticos, sin embargo, es ya una simplificación de las complejas relaciones que la filosofía, como actividad intelectual, guarda con la política, como organización del poder que hace posible la convivencia humana, así como la relativa dependencia mutua que, en ciertas coyunturas específicas, pueden brotar entre los hombres dedicados a la acción política y las ideas que los filósofos destilan.

1.1. La instrumentalización política de la filosofía

En principio, la filosofía y la política discurren en campos gobernados por lógicas diferenciadas y hasta podrían intentar mantener separadas sus aguas, si no fuera porque la filosofía política, esa forma bastante mundana de la filosofía, elabora sus teorías pensando en el mundo político, que es el llamado a validarla, así sea de manera indirecta. Excepcional sería que quien finalmente elabora una teoría político-filosófica, por ejemplo una fundamentación del régimen político ideal, de algún valor pudiera alcanzar el poder e implementarlo. Eso no se ha dado. Platón propuso un orden social en que el filósofo fuera rey; pero Marco Aurelio, que fue filósofo y emperador romano, difícilmente satisfaría el deseo platónico. En general, los filósofos que hablan de la política nunca alcanzan el poder político y sus teorías requieren del test de la realidad política, o de la acción de los políticos,

para ser implementadas, sin tienen algún nivel de viabilidad. En ese sentido podría decirse que la filosofía depende, al menos en algún sentido, de lo que hagan los políticos.

En cuanto a los hombres de poder, su necesidad de la filosofía es menos evidente. El tirano de Siracusa podía seguir gobernando sin atender a lo que Platón dice en *La república*, como pudo Lorenzo de Médicis hacer política sin atender a las máximas que, al respecto, prescribe Maquiavelo en *El príncipe*. Los ideales que destilan las filosofías, en cambio, parecen haber sido más útiles a ciertos políticos revolucionarios, que inspirados en ellos dirigen procesos de toma del poder para hacer grandes transformaciones. Pero es en esos procesos donde mejor queda claro no es viable llevar la filosofía a la práctica, como si se tratara de ejecutar fielmente una partitura musical; donde queda claro cuán discrecional o instrumental puede llegar a ser la filosofía para la política. Y la razón es simple: en los libros de filosofía no está la respuesta al *cómo hacer* que demanda, día a día, la dinámica política. Así las cosas, aunque continúen cautivados por la fuerza normativa de ciertas ideas, ya casi reducidas a consignas, y por la consistencia argumentativa de ciertas lecturas de la realidad política, establecidas ahora como marco general de entendimiento, les toca a los hombres de acción vérselas a solas para decidir el siguiente paso. Y no falta el político que termina sintiendo que las exigencias propias de la filosofía, su rigor argumentativo y conceptual y su afán de consistencia moral, son más bien un lujo innecesario en la tarea de acreditar las transformaciones, alcanzar la unidad social y asegurar el poder político; que los resultados en este frente dependen de una lógica que muy poco tiene que ver con aquella que exhibe el razonamiento filosófico. La apremiante contingencia de la política, su dependencia radical con respecto al aquí y al ahora, es la que mantiene en tensión los hilos que, en la mejor de las situaciones, la pueden unir con la filosofía. En cuanto cobren prioridad sus urgencias, esos hilos se revientan y los políticos llegan a la conclusión de que, en términos de la *realpolitik*, la filosofía o es instrumentalizable o es un lujo del que hay que prescindir.

De una forma u otra esto lo han terminado por escarmentar los filósofos que han hablado al oído del poderoso del momento: Platón fue víctima del tirano de Siracusa, como lo fue Séneca de Nerón y Thomas Moro de Enrique VIII. Y estos ejemplos deberían bastar para diluir la idea del 'filósofo-cortesano', figura que acaso nunca existió. Son más representativos de la relación de los filósofos con el poder político Sócrates, condenado a

muerte, o Campanella a la tortura, como lo fue Maquiavelo, o Spinoza al exilio, como lo fueron Locke o Marx. De poco les vale a los filósofos alejarse de la ebullición política, como se alejó en cierto momento Aristóteles de Atenas, según se dice 'para no darle a la *polis* la oportunidad de pecar dos veces contra la filosofía'. Esa distancia, y aún más la de la muerte, los pondrá a salvo de la persecución política; ninguna, sin embargo, los pondrá a salvo de la instrumentalización que la política siempre podrá hacer de la filosofía. Siempre la filosofía podrá ser una excusa para los fines prácticos de la política: Rousseau una fórmula justificatoria para los actos políticos de los jabobinos, como Marx para los de los bolcheviques. De estar vivo para corregir las simplificaciones que se hacía de ellos, ni Rousseau hubiera sobrevivido al fervor revolucionario de Robespiere, ni Marx al celo político de Stalin.

En compensación, los filósofos gozan de una situación comparativamente más cómoda para dar cuenta de los *impasses* políticos de una época, eludiendo el juego de intereses y pasiones en que, ineludiblemente, están atrapados los hombres de acción. Ellos, en general, parecen estar ubicados en una perspectiva desde la cual se otea mejor lo que está en juego, el impasse cultural o moral que está al fondo de una coyuntura política. Y esto los pone relativamente a salvo de los coletazos de los procesos políticos. Así, por extenso que sea el *martiriólogo* filosófico, éste será siempre más pequeño que el de los políticos. Y tiene sentido: lo que los filósofos se juegan es su prestigio intelectual; sus errores teóricos, en general, no los pagan con la vida o la cárcel. Simplemente se los deja de leer. A los políticos, cuando caen en desgracia, y se les pueden cobrar sus errores, se les cobran más drásticamente; porque sus decisiones han comprometido más directamente la vida de millones de seres humanos. En últimas, a los políticos poco les puede significar, como a los filósofos, la admiración intelectual; dramáticamente dependen de la aceptación o del control de aquellos que son afectados por sus decisiones.

"Finalmente llegué a comprender que todos los Estados están mal gobernados, pues su legislación es prácticamente incurable sin unir unos preparativos enérgicos a unas circunstancias felices. Entonces me sentí irresistiblemente movido a alabar la verdadera filosofía y a proclamar que sólo con su luz se puede reconocer dónde está la justicia en la vida pública y en la vida privada. Así, pues, no acabarán los males para los hombres hasta que llegue la raza de los puros y auténticos filósofos al poder o hasta que los jefes de las ciudades, por una especial divinidad, no se pongan verdaderamente a filosofar" (Platón, Carta VII, 324b-325d).

Así las cosas, los buenos filósofos políticos se definen como tales, no por su situación final de víctimas o favorecidos del poder político, sino por cómo hayan logrado interpretar acertadamente el *impase* fundamental de una realidad política, o planteado con claridad meridiana un problema político fundamental. No hacen más, pero tampoco hacen menos. A veces pueden desentrañar ese impase fundamental porque tienen cierta experiencia de la política o cierta agudeza captar su lógica o una perspectiva histórica que les permite aprovechar mejor las lecciones de otros momentos. Platón habla de la política porque le viene de cuna y de crianza y, ante todo, porque ha sufrido sus consecuencias y se ha desencantado del curso que han tomado en Atenas los asuntos políticos. Maquiavelo porque ha vivido inmerso en esos asuntos, ha gustado sus mieles y sufrido sus coletazos. Aristóteles, que no hace filosofía política predominantemente normativa, al modo del primero, ni elude –como elude el segundo- hablar de lo que sería moralmente correcto en política, tiene los ojos bien puestos en la dinámica institucional de las *polis*, en sus problemas prácticos y en sus urgencias normativas. Los tres tienen, por decirlo así, una *experiencia intelectual* de la política, sin la cual ningún filósofo puede abordar cuestiones políticas capitales.

No importa cuál haya sido la fuente de esa experiencia intelectual: hayan estado alguna vez en la arena política como tutores o consejeros (al modo de Séneca, Thomas Moro o Hobbes), como burócratas (al modo de Maquiavelo), como legisladores (al modo de Stuart Mill o Charles Taylor), como exiliados y perseguidos por sus ideas subversivas (al modo de Spinoza o Marx) o más bien refugiados en la vida académica (al modo de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant o Hegel), los filósofos hablan de la política de un modo distinto al de los políticos, como instalados en el saber y a nombre de los más altos ideales, o ejerciendo un derecho radical a la crítica y a establecer principios normativos; y lo hacen a menudo dejando entrever cierto desdén por las urgencias de la mecánica política; como si eso les resultara demasiado prosaico.

1.2. El desdén filosófico hacia la *realpolitik*

Que los filósofos se alejan con olímpico desdén de las cosas prácticas, acerca de cuya rectitud, en cambio, no se cansan de pontificar, es una vieja queja. Ya Platón, en sus diálogos, pone en boca de Calicles y Trasímaco el reproche que, a nombre de la política real, se hace a quienes, como Sócrates, se complacen en cuestionar el modo como se ha organizado la convivencia y funcionan las instituciones sin, en cambio, ofrecer soluciones igualmente prácticas. Pero el fastidioso Sócrates todavía iba al *Ágora;* todavía trataba de convencer a la gente de lo equivocada que estaba. No fue sino más adelante, en tiempos de las filosofías helenistas, como el cinismo y el estoicismo, que algunos filósofos pregonaron como hecho liberador huir de las cosas de este mundo mediante un desplazamiento a la ciudadela interior.

Todo esto ha dado píe a que se diga que, encerrados en su *torre de marfil* –la queja es vieja-, los filósofos se dedican a diseñar la sociedad ideal. No en vano Maquiavelo, que sí está untado de política hasta los tuétanos, critica a todos aquellos que se dedican a imaginar repúblicas perfectas sin detenerse siquiera un momento en las arduas tareas y en las urgentes demandas de las imperfectas repúblicas en las cuales habitamos. Al leer esa crítica, algunos no pueden evitar pensar en Platón pues, contra lo que veía como una degradación de la política en la *polis,* construyó otra de arriba abajo; una en la cual la política es buena justamente en la medida en que se acoge a la verdad filosófica. Con él la filosofía parece haber construido una política ideal, de la cual se han excluido las bajas pasiones de la política real, las cuales su talante filosófico no se podía sino sentir desprecio[1].

> "Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja de lado lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación". (Maquiavelo, El príncipe, Cap. XV).

Hannah Arendt ha esbozado una línea crítica a esa tendencia de los filósofos que tratan de imponer su verdad a la política; una línea que otros, extendiéndola a los filósofos que les parece que siguen ese gesto del ateniense, han venido a llamar 'Síndrome de Platón'[2]. Arendt, por su parte, trata de no negarle cierto mérito a Platón. Habría que reconocerle que, si bien no logró imponer a la política la verdad filosófica (si no logró convencer al tirano de

[1] Ver a este respecto *La carta VII* y la explicación de su abandono del propósito juvenil de dedicar su vida a la política y su decisión de consagrarse, en cambio, a la filosofía.

[2] Ver al respecto *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?* (Salazar, 1997). Ver la forma en que se utiliza el término para criticar la filosofía estrictamente normativista, que se concentra en el *deber ser* de la política (Schettino, 1999) y (Rodríguez, 1999).

Siracusa), logró que la filosofía ganara, a su modo, una independencia que la política, por sí misma, estaba lejos de querer concederle[3]. Lo que se impulsó como un derecho filosófico a hablar de la política sin contaminarse de ella, terminó, según Arendt, consolidando una actitud de los filósofos hacia la política, una *apolitia*[4]. Lo que caracteriza esa actitud es, según Arendt, que en lugar de tratar de entender qué es la política, se dedica a derivarla de alguna idea metafísica, de la verdad o de la naturaleza humana, como hiciera Aristóteles con su *zoon politikon* y como todavía hacían los filósofos modernos con su *hombre natural*[5].

Quizás se puedan sintetizar estas líneas críticas en la idea de que esta *a-política* alimenta una u otra posibilidad (cuando ambas al tiempo): de una parte que los filósofos hablen como si tuviesen la verdad y la misión de contársela a la sociedad, especialmente a sus gestores políticos, a fin de que la sociedad pueda ser organizada conforme a ella; de otra parte, que exhiban un desprecio por la política, por el poder y los 'intereses bajos' que allí se

---

[3] Dice a este respecto Arendt:

> "esta propuesta (la del filósofo-rey) no fue acogida por ningún filósofo después de (Platón) y políticamente quedó sin ningún efecto. Al contrario, la fundación de la academia, precisamente porque no pretendía educar para la política como sí las escuelas de los sofistas y oradores, fue extraordinariamente significativa para lo que todavía hoy entendemos por libertad. El mismo Platón todavía podría haber creído que la academia conquistaría y dominaría algún día la polis. Para sus sucesores, para los filósofos de la posteridad, lo que quedó fue sólo que la academia garantizaba a los pocos un espacio institucional de libertad, y que esta libertad se entendió ya desde el principio como contrapartida a la libertad de la plaza de mercado; al mundo de las opiniones engañosas…" (Arendt, 1997: 82).

Al final, sin embargo, Platón pudo haber ganado en su venganza contra la política que llevó a la muerte de Sócrates:

> "Lo que se impuso y ha determinado hasta hoy nuestra idea de la libertad académica no fue la esperanza de Platón de decidir sobre la polis y la política desde la academia y la filosofía, sino el alejamiento de la polis, la *apolitia*, la indiferencia respecto a la política" (Arendt, 1997: 82).

[4] Dice Arendt: "Esta degradación de la política a partir de la filosofía, tal como la vemos desde Platón y Aristóteles, depende completamente de la diferenciación entre muchos y pocos, que ha tenido efecto extraordinario, duradero hasta nuestros días, sobre todas las respuestas teóricas a la pregunta por el sentido de la política. Pero políticamente no ha tenido mayor efecto que la *apoliteia* de las antiguas escuelas filosóficas y la libertad de cátedra de las universidades. Dicho en otras palabras, su efecto político siempre se ha extendido sólo a los pocos, para los que la auténtica experiencia filosófica ha sido determinante por su arrolladora absorbencia -experiencia que, según su propio sentido, conduce fuera del ámbito político del vivir y hablar unos con otros" (Arendt, 1997: 84).

[5] Esto le permite a Hannah Arendt hacer un juicio tajante: el hecho de que la teología y la filosofía se ocupen siempre *del* hombre –dice- puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso "si sólo hubiera un hombre... o únicamente hombres idénticos", es lo que explica el que no se haya encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta ¿qué es la política? "La filosofía tiene dos buenos motivos para no encontrar nunca el lugar donde surge la política. El primero es: a) *Zoon politikon:* como si hubiera en *el* hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así: *el* hombre es a-político. La política nace en *Entre-los* hombres, por lo tanto completamente *fuera* del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. (...) b) La representación monoteísta de Dios, a cuya imagen y semejanza debe haber sido creado el hombre. A partir de aquí, ciertamente, sólo puede haber *el* hombre, *los* hombres son una repetición más o menos afortunada del mismo" (Arendt, 1997:45).

mueven. En últimas, que el filósofo puede caer en la tentación de creer que, desde lo alto, casi en contacto con la verdad, la inmortalidad o la divinidad, debe ser escuchado por los hombres de acción, que están abajo, mientras él huye de sus pequeñas obsesiones. Algo así como un eterno Diógenes despreciando a Alejandro y sus mundanas ofertas.

La queja de que la filosofía política habla de la política, sin practicarla, ha terminado siendo sobredimensionada por otra que dice que este tipo de empresa intelectual, si alguna vez tuvo razón de ser, ahora la ha perdido.

1.3. Sobre la inutilidad de la filosofía política

Hay muchas formas de hablar de esta inutilidad y una de ellas está ligada al desarrollo de las ciencias sociales. Quienes así proceden reconocen que alguna vez la filosofía en general se ocupó de muchas cosas y entre ellas de las cuestiones políticas; que Aristóteles y muchos otros clásicos introdujeron en sus obras valiosos pasajes de análisis constitucional, lúcidas aproximaciones propias de la economía y la sociología y agudas observaciones antropológicas. Les parece en general meritorio que los filósofos hayan logrado decir cosas valiosas sobre lo económico, lo social, lo jurídico y lo político en épocas previas al desarrollo de las ciencias sociales. Pero la evolución de las ciencias cambia todo. Les parece evidente que ahora se puede dar mejor cuenta de la estructura social y del conflicto social, de la norma, del orden y de la costumbre, del mercado y de la economía, y además utilizando adecuadas metodologías de investigación y poniendo en suspenso los juicios de valor que, de un modo tácito o franco, aparecen muy vinculados a la reflexión filosófica. ¿Qué puede decir la filosofía –se preguntan- que no pueda ser dicho, y con mejores elementos de juicio, por la sociología, la historia política y la historia de las mentalidades políticas, la antropología, la disciplina jurídica y, ante todo, la ciencia política? Repartidas como tienen esas disciplinas sus objetos de estudio, ¿qué le queda a la filosofía política? Se le agradece todo lo que nos permitió conocer sobre la realidad social. Pero de aquí en adelante las ciencias pueden hacerse cargo[6].

[6] Un ejemplo de este proceder, para el caso concreto de la doctrina jurídica, lo provee el positivista Hans Kelsen. Si se trata de estructurar la doctrina jurídica como una disciplina seria y autosuficiente, invita a dejar de lado las nociones meta-jurídicas, propias de la filosofía, tan cargadas de inspiración pero tan poco rigurosas y, sobre todo, poco útiles. En ese orden de ideas, se pregunta si la justicia es una categoría útil para desarrollar una teoría seria del derecho y encuentra que los filósofos no llegan nunca a nada al respecto; que hay tantas ideas de justicia como filósofos que se ocupan de ella. Por todo ello, y una vez una disciplina como la jurídica ha

Pero no es sólo desde las ciencias sociales que se declara cesante a la filosofía política. Esto también se intenta desde la propia filosofía. Un caso particular es el de la perspectiva analítica, cuyo espíritu general excluye buena parte de los anteriores modos de hablar filosóficamente de la política, tales como la indagación sobre la sociedad justa o la valoración crítica de las relaciones sociales. No se hacen ilusiones de que todo eso desaparezca: ha existido y seguirá existiendo; hace parte de la ética política, de posiciones comprometidas. Pero, como dice Felix Oppeheim, esas posiciones ya no deben hacer parte de la filosofía, que en general debe ocuparse del análisis de las categorías básicas que usamos para hablar de la realidad. Incluso, si la filosofía persiste en ocuparse de las cosas propias de la política, no debe ir más allá de la cuestión de si es posible justificar principios éticos y cómo hacerlo[7]. Si puede todavía existir la *ética política*, que se ocupa de la defensa de alguna doctrina normativa, ideología o principio político, ello no debería confundirse con la *filosofía política* que, de seguir existiendo, no debería ser otra cosa que una *filosofía de la ética política* o, más correctamente hablando, una *metaética.* Lo propio de esta filosofía ya no es producir ideas normativas sino ideas filosóficas sobre las ideas normativas[8]. Esto lo explica en sus palabras Alan Brown al decir que el enfoque lógico o analítico de la filosofía política se ocupa del "significado y la función de los conceptos característicos del discurso práctico ('bueno', 'correcto', 'debe', etc.). ¿Qué queremos decir o implicar cuando afirmamos que algo, por ejemplo una sociedad, es buena o está bien ordenada?"[9]. Si la filosofía política puede ocuparte analíticamente de esas categorías, debe hacerlo de una manera éticamente neutral[10].

Otra forma de invalidar la filosofía política, como empresa intelectual, emerge, paradójicamente, de una perspectiva filosófica que más bien ha sido claramente reputada como política: la marxista. En su parecer, la filosofía acusa una doble impotencia con respecto a la política. De una parte, la filosofía no es capaz de dar cuenta, en términos

---

alcanzado su madurez, esta clase de esfuerzos filosóficos quedan convertidos en venerables piezas de museo. (Cfr. Kelsen, 1952).

[7] (Oppenheim, 1975: 20).

[8] "Los dos problemas más importantes de la metaética se refieren 1) al significado de los términos valorativos como 'bueno' o 'preferible' y a términos morales como 'justo' y 'deber'; y 2) la lógica del discurso moral: ¿son los principios morales objetivamente verdaderos o falsos? Si lo son, ¿con qué método pueden justificarse esos principios?" (Oppenheim, 1975: 29).

[9] La filosofía política según Alan Brown (*Modern Political Philosophy. Theories of the just society*, Penguin Books, Londres, 1990, p 12

[10] Ibid. P 30.

explicativos, del mundo político, siendo ella misma un efecto del mundo social y del desarrollo histórico, determinada por ellos, tanto como lo es la política misma. De otra parte, la filosofía no tiene en absoluto esa capacidad de hacer, o contribuir a hacer, aquello que suponemos propio de la política: transformar el mundo. Los filósofos –ha dicho Marx en su famosa "Tesis XI" sobre Feuerbach- "no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*"[11]. Entendida en general como una guía para la acción, la filosofía marxista –que, al menos en alguna de sus más populares versiones, ya no se llamó a sí misma filosofía sino 'ciencia'-, pretendió estar en una mejor posición para dar cuenta de los hechos políticos. Desde ella los hechos políticos pueden ser explicados en clave socioeconómica, pues la esfera política está determinada por los procesos sociales y económicos. En cuanto a la filosofía misma, ella había quedado definitivamente superada por el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.

"Marx fundó una nueva ciencia: la ciencia de la historia de las formaciones sociales"; que "'abrió' al conocimiento científico un nuevo 'continente', el de la historia, tal como Galileo abrió al conocimiento científico el 'continente' de la física y Tales el 'continente' de la matemática" (Louis Althusser, "La revolución teórica de Marx", p 44*)*.

Otra objeción que valdría la pena considerar es aquella que, precisamente, espera que la filosofía no se ocupe de otra cosa que de la política. Aquí no se está diciendo que la filosofía política sea imposible, sino que no es posible que haya una filosofía que no sea política. En últimas -se dice-, la filosofía ha representado siempre una lucha por los derechos del pensamiento, por la libertad de juicio y, en tal sentido, una privilegiada plataforma de combate contra la opresión y la ignorancia. Si así son las cosas, ¿cuál es el sentido de llamar 'política' a una forma específica de filosofía? Ese argumento, por ejemplo, aflora en Catherine Audard quien, al explicar por qué cierto famoso filósofo político contemporáneo no tuvo en principio buena recepción en Francia, argumentó que la tradición filosófica continental -por oposición, al parecer, a la anglosajona-, al menos desde Descartes, es ya política[12]. Bajo ese entendimiento, "la filosofía política no tiene *raison d'être"*[13].

---

[11] Karl Marx, "Once tesis sobre Feuerbach", p 10.
[12] En el ámbito europeo –dice Audard- ha sido una constante de la filosofía "combatir la dominación del Estado y la Iglesia". Así las cosas, si "la libertad intelectual, ejemplificada tanto en la filosofía como en la literatura y las artes, es entendida como un gesto político", si "la filosofía como tal es 'política'", ¿cuál es el sentido de una filosofía específicamente política? Catherine Audard, "Rawls in Europe", pp 1-2.
[13] Ibid.

1.4. El 'agotamiento' de la filosofía política

A esta serie de posiciones, de diferente talante, se han venido a sumar factores de carácter histórico, ligados a la tradición, o geopoliticos, ligados a la lucha de ideologías, que han hecho también su mella en la posibilidad de que se siga desarrollando el tipo de filosoía que llamamos filosofía política. Todo ello -dice Leo Strauss- ha terminado por comprometer la viabilidad de la filosofía política. No podía ser de otra manera, cuando al tiempo se ha venido hablando de crisis como aquella en la fe en esa razón que había alentado a los pensadores de la Modernidad política, o en la certeza del iusnaturalismo, que había cosechado buena parte de lo que aportaba esa racionalidad, o en las filosofías que decían conocer el sentido de la historia y las leyes que en ella obraban, en fin, crisis de los supuestos que habían servido a los filósofos para apuntalar, moral y racionalmente, el orden político. Leo Strauss ubica en los años cuarenta el comienzo de eso que llama agotamiento de las energías propias de la filosofía política[14].

"Existe hoy, en muchos círculos intelectuales, una marcada hostilidad hacia la filosofía política en su forma tradicional, e incluso desprecio por ella. Tengo la esperanza de que este volumen, si no logra hacer reflexionar a quienes están deseosos de echar por la borda lo que resta de la tradición de la filosofía política, consiga al menos poner en claro a qué habremos renunciado", Wolin, 2001, p. 9.

Lo que se vio en el horizonte fue un agotamiento definitivo de la filosofía política de vocación normativa; un ambiente de imposibilidad que permitió a un filósofo, el español José Rubio Carracedo, tomar prestada una frase lapidaria de otro autor, Laslett, y calificar con ella el asunto: "por el momento, de todos modos, la filosofía política está muerta"15. Lo que esto quería decir es que ya no tenía sentido preguntarse por el fundamento moral del orden jurídico, social y político que en el Renacimiento había engendrado utopías que prefiguraban nuevos modos de organización social y política y que en los siglos XVII y XVIII había dado a luz los grandes argumentos de corte

[14] La idea de la crisis de la filosofía política la desarrolla Strauss a partir de algo que nota en los que llama los cuatro grandes "de los últimos cuarenta años" (Bergson, Whitehead, Husserl y Heidegger): que la filosofía política ha decrecido; que lo que era objeto de estudio de la filosofía política ha sido fragmentado y entregado por separado a la ciencia política, a la sociología, la economía o la psicología social. "No es exageración decir que hoy la filosofía política ya no existe, excepto para cosas no tan encomiables, como la mera investigación histórica o como tema para protestas débiles y no convincentes". ¿Las razones para esto? "La filosofía política es a-científica, o ahistórica, o ambas cosas. La ciencia y la historia, esos dos grandes poderes del mundo moderno, finalmente han triunfado en la destrucción de la posibilidad misma de la filosofía política".

[15] La frase es citada por José Rubio Carracedo en *Paradigmas de la Política*: *Del Estado Justo al Estado Legítimo*, p 13.

iuscontractualista que hicieron posible las revoluciones burguesas y que todavía se había proyectado en pensadores como Kant, Stuart Mill y, en cierta forma, en Hegel y Marx. Por supuesto, ya esa sucesión de autores evidencia un proceso de creciente cuestionamiento a la misma filosofía política; una verdadera carrera de relevos, cuyo punto de inflexión más importante fue el desplazamiento del contractualismo por el historicismo. Porque a partir de Hegel, incluso a partir de Burke y los románticos pero, sobre todo, a partir de la línea que va de Hegel a Marx, se ligó la justificación política al espíritu de un pueblo o a cierta lectura de la historia. Tras la crisis de la matriz hegeliana que dio a luz ese objeto llamado *La Historia*, ya no pareció posible volver atrás, a los modos contractualistas de fundar normativamente lo político, que parecían definitivamente superados por las críticas de Hegel y Marx. A partir de ahora el prestigio era todo para las corrientes filosóficas que enlazaban críticamente razón y poder de tal forma que hacían imposible mencionar una sin invocar los indeseables tentáculos del otro. En cierta forma se había transformado la tradición crítico-filosófica en una implacable crítica de la razón que paralizaba las opciones normativas de la filosofía. Donde todavía sobrevivía algo de la vieja filosofía política, sobrevivía más bien como militancia teórica. Esto parecería evidente en las obras de lúcidos autores marxistas (Gramsci, Horkheimer, Marcuse) o liberales (Hayeck, Popper, Berlin), que no intentaban fundar racional o moralmente, en forma exhaustiva y de manera novedosa, los fundamentos de lo político; más bien presentaban nuevos argumentos, basados en nuevos estudios, para mostrar las indeseables consecuencias del paradigma político contrario y, por supuesto, para promover las bondades del propio. Y en la medida en que estos esfuerzos no daban para más, Leslett tenía razón: la filosofía política estaba muerta.

> "La filosofía política está resurgiendo. Que ella estuvo moribunda en la mayor parte de este siglo es una curiosidad histórica.. (debido, al menos en los países anglófonos) a una cierta concepción de la filosofía, primero como positivista y luego como análisis de lenguaje que, afortunadamente, ya no está de moda" (La filosofía política según Alan Brown (Modern Political Philosophy. Theories of the just society, Penguin Books, Londres, 1990, p 9).

A diferencia de lo que se dejaba sentir a mediados del siglo pasado, en las últimas décadas se ha dejado ver un resurgir de la filosofía política, especialmente aquella de carácter normativo. Y en esto fue decisiva la obra de John Rawls y el debate que a su alrededor se generó. A la luz de ese debate se han revalorizado obras que en su momento se consideraron

secundarias y hoy más que nunca la filosofía política en general, y la filosofía política con vocación normativa en particular, muestran un claro florecer. La tradición filosófico-política, a pesar del historicismo y del desarrollo de las ciencias, evidencia un estado de fortaleza y para entender por qué, es bueno remitirse al modo como tradicionalmente la filosofía ha hablado de la política.

1.5.Los modos filosóficos de hablar de la política

Norberto Bobbio ha identificado cuatro tipos de cuestiones que han dinamizado a la filosofía política a lo largo de su tradición:

1. La descripción, diseño y teorización de la óptima república; la construcción de un modelo ideal de Estado fundado en algunos postulados éticos últimos.
2. La búsqueda del fundamento último del poder; la pregunta de a quién debemos obedecer y por qué; esto es, la cuestión de la legitimidad del poder político o del fundamento (si alguno hay) de la obediencia política.
3. La determinación del concepto general de *política*, como actividad autónoma; lo que remite a la distinción entre política y moral, entre razón individual y razón de Estado, a la cuestión de si la conducta política posee sus propias leyes, si está sujeta a criterios propios de valoración.
4. Los problemas epistemológicos, lógicos, lingüísticos, y en general metodológicos articulados a la posibilidad de un discurso crítico sobre la vida política; la filosofía como una *metaciencia,* “como un estudio de la política a un segundo nivel, que es el nivel directo de la investigación científica entendida como estudio empírico de los comportamientos políticos[16].

Stephano Petrucciani identifica dos aspectos de la filosofía política: “por un lado, y en esto fue maestro Maquiavelo, la filosofía política se ocupa del poder, del conflicto por el poder, de su conquista y su mantenimiento, es decir, de los variados aspectos de la acción política; por el otro, al menos a partir de la *República* de Platón, la filosofía política se plantea la cuestión del óptimo o justo ordenamiento político”[17]. Con respecto a las cuatro cuestiones planteadas por Bobbio, Petrucciani encuentra que las dos primeras (la óptima constitución política y el fundamento de la obligación política) “configuran dos problemáticas profundamente interconectadas, de las que se ocupa lo que definimos como el enfoque *normativo* de la filosofía política”; problemáticas que han atravesado toda la tradición filosófica, “desde la *República* de Platón hasta la *Teoría de la justicia* de Rawls”, pues nunca

[16] Ver Norberto Bobbio, *Teoria General de la política,* Editorial Trotta, Madrid, 2009, pp 77-79.
[17] Stephano Petrucciani, *Modelos de filosofía política,* Amarrortu Editores, Buenos Aires, 2008, p 19.

la filosofía política "dejó de elaborar grandes paradigmas normativos para responder a la pregunta acerca de cómo debe ser la estructura de un buen orden político". A su juicio, es la tradición normativa "la que mejor caracteriza la aproximación de los pensadores occidentales a las cuestiones de la política" [18].

Para algunos, lo que predomina en la filosofía política es la reflexión normativa. Dice Alan Brown: "Las cuestiones centrales de la filosofía política tienen que ver con la naturaleza de la sociedad buena o justa"; "¿Cuál es el modo mejor o correcto de vivir, tanto individual como colectivamente?". Pero, más específicamente, "El asunto principal de la filosofía política, entonces, tiene que ver con la naturaleza de organización buena o correcta de la sociedad"[19]. El normativo es un tipo de discurso filosófico político que, principalmente, propone un orden político nuevo, en cuyo caso la filosofía no se ocupa tanto con *lo que es* sino con *lo que debe ser*. Aquí los filósofos hablan como hacen los ideólogos: exhortando. Pero el filósofo no podrá inspirar a quienes lo leen si no tiene razones de peso, razonablemente argumentadas y con cierta validez moral, sin hacer las peticiones de principio típicas del discurso puramente ideológico, que sólo quiere predicar dogmáticamente una verdad política. Muy al contrario, se espera del filósofo que trate de fundar su propuesta sobre *bases éticas, jurídicas y/o racionales.*

La filosofía política de vocación normativa también puede evidenciar variaciones. Petrucciani ha dicho: "la modalidad ontológica de la relación ser/deber ser (que puede considerarse como continuidad o como separación más o menos clara), la determinación del deber ser mediante determinado valor supremo (el bien, la justicia, la libertad, la igualdad u otro), y el grado de alejamiento del modelo normativo respecto de la realidad efectiva (partiendo de una distancia cero, y acrecentándola gradualmente, podríamos distinguir teorías apologéticas, críticas y utópicas)[20].

---

[18] Ese horizonte normativo comprende tanto la cuestión acerca de cuál es la mejor constitución política como la relativa al fundamento de la obligación política: "desde este punto de vista, nos preguntamos qué características debe tener el orden político para *merecer* la obediencia de quienes están sometidos a él, es decir, para ser considerado un orden político *legítimo*". Según Petrucciani, "lo que caracteriza a una filosofía política de orientación normativa es el hecho de que en ella el tema de la política se enfoca fundamentalmente desde la perspectiva del *deber ser;* el objetivo principal no es indagar los hechos políticos tal cual son, su naturaleza o su estructura (si bien este es siempre un paso esencial en la investigación), sino llegar a perfilar el orden político como debería ser para que se lo pueda reconocer como bueno, justo o legítimo", Petrucciani, 2008, p 24.

[19] Brown, op. Cit. Pp 9-12

[20] Petrucciani, op cit p 26

Sin embargo el modo normativo no es el único de hacer filosofía política. Las cuestiones 3 y 4 de Bobbio apuntan respectivamente a la comprensión de la política y a esclarecer el lenguaje con el cual hablamos de los hechos de la política, un poco en el sentido ya referido de Oppeheim. En lo que toca al tipo de elaboración filosófica que busca comprender la política, nos acercamos un poco al tipo de discurso del cientista político.

Aun cuando hablen como lo hacen ahora los cientistas políticos, los filósofos políticos no tratan de reportar o describir un hecho político particular. En cuanto *explicativo* de lo político, el discurso filosófico no se centrará en el hecho en particular, sino en el fenómeno mismo de lo político, como queriendo explicar, a partir de una metafísica, de una ontología, de una antropología, el sentido más profundo o más exhaustivo del hecho político. Tratará de *comprenderlo* en su dimensión más universal. Este es el tipo de discurso filosófico sobre lo político que vamos a encontrar en Marx, en Karl Schmitt y el Hannah Arendt.

"Dado que es filosofía, y no ciencia de la política, la filosofía política enfrenta precisamente esta clase de problemas: cuestiones normativas, cuando intenta construir buenos argumentos para dar respuesta a los dilemas que nos plantea nuestra convivencia, a las disensiones y a los conflictos que en ella surgen cotidianamente. Enfrenta, y tal vez antes de aquello, cuestiones estructurales, cuando se pregunta sobre la naturaleza de la sociedad, la esencia del poder, los motivos, características y naturaleza de la acción política". Petrucciani, op cit pp 21-22

Otra tendencia fuerte en la tradición filosófico-política es aquella que se ocupa de lo político desde un ángulo puramente crítico, desemascarando los mitos que hacen posible la dominación, la explotación, la invisibilización y otras prácticas moralmente inaceptables. También trabaja, como el discurso normativo, con valores e ideales (de otra forma ¿cómo podría percibir algo como moralmente inaceptable?). Pero usa esos valores e ideales para la crítica, para mostrar las inconsistencias entre los ideales y las prácticas, para desemascarar las prácticas, para denunciar las *falsas verdades* sobre las que se levantan ciertas formas de dominación. Siempre ha habido esa veta filosófica que critica el orden político existente: desde los sofistas, los cínicos, etc. hasta los anarquistas, los nietzscheanos, etc, pasando por el Marqués de Sade y otros. Es el tipo de análisis con que nos encontramos en pensadores como Nietzsche, Deleuze, Foucault, Sartre y otros.

El hecho de que podamos identificar por separado estos tres modos de hablar filosóficamente de la política, no debe hacernos olvidar que ellos pueden emerger mezclados en la obra de un mismo pensador y a menudo lo están.

1.6. El carácter público y político de la filosofía política

Por mucho que la filosofía política se desarrolle en la academia, "la íntima conexión que existe entre instituciones públicas e intereses públicos" pues, como dice Wollin, ella ha estado siempre "incorporada a la práctica de los filósofos"; su filosofía es "una reflexión sobre cuestiones que preocupan a la comunidad en su conjunto"[21]. En último análisis, la filosofía política tiene su comienzo en la esfera pública, en el *ágora* o en ese lugar donde comienza a formarse la opinión y la voluntad políticas; donde se construye la vida en común y se define el interés general de una comunidad[22]. Como ha dicho acertadamente Wollin, las palabras 'publico', 'común' y 'general' tienen una prolongada tradición de uso que las ha hecho sinónimas de lo político y, por esta razón, "sirven como indicios importantes para el objeto de estudio de la filosofía política"[23].

Este entronque con las cuestiones públicas siempre ha estado presente allí y ha sido defendido por John Rawls en su exigencia de que la filosofía política renuncie modere sus pretensiones de verdad y se separe de la filosofía moral para poder ser 'estrictamente política'. Su asunto no es conocer la

"en filosofía política, el trabajo de la abstracción se pone en movimiento por la existencia de profundos conflictos políticos (…) Volvemos la atención hacia la filosofía política cuando nuestras concepciones políticas compartidas, como diría Walzer, se derrumban, y también cuando estamos en conflicto con nosotros mismos. La filosofía política no se aparta, como algunos han pensado, de la sociedad y del mundo. Tampoco pretende descubrir la verdad por sus propios y distintivos métodos de razonamiento, aparte de cualquier otra tradición de pensamiento y práctica políticos (…) La filosofía política no puede ejercer coerción sobre nuestras convicciones más de lo que pueden ejercerla los principios de la lógica (…) Es un error pensar en las concepciones abstractas y en los principios generales como los que siempre pasan por encima, atropellando nuestros juicios más particulares (…) el trabajo de abstracción no es gratuito; no se hace abstracción por la abstracción misma. Es más bien una manera de proseguir la discusión pública cuando los acuerdos que se compartían sobre niveles menores de generalidad se han derrumbado. Deberíamos estar preparados a descubrir que, cuanto más profundo sea el conflicto, más alto tendrá que ser el nivel de abstracción al que deberíamos subir para lograr una clara visión de sus raíces. John Rawls, Liberalismo político, pp 64-65.

---

[21] Wollin, op cit p 12.

[22] Petrucciani dice a este respecto: "como lo mostró Jean-Pierre Vernant en sus magistrales estudios sobre el origen del pensamiento filosófico occidental en la Grecia clásica, la discusión política pública entre los ciudadanos y la filosofía (no sólo la filosofía política, sino la filosofía en sentido más general) nacen juntas, en un mismo y único parto. Los filósofos que discuten cuestiones de justicia son, por tanto, los continuadores de esa pública confrontación de argumentos que comienza en la *polis*, cuando la política, señala Vernant, 'toma forma de *agon*: un certamen oratorio, un duelo de argumentos que se desarrolla en el ágora, la plaza pública, lugar de reunión antes de ser un mercado'. 'Entre la política y el *logos* hay así una estrecha relación, un vínculo recíproco. El arte político consiste esencialmente en manejar el lenguaje; y el *logos*, en su origen, toma consciencia de sí mismo, de sus reglas, de su eficacia, a través de la función política'" Petrucciani, op cit p 26-27.

[23] Wolin, op cit pp 18.

verdad ni alcanzar la perfección humana, sino contribuir a la solución de los problemas de la convivencia social. Y no se filosofa en aras de alcanzar el régimen perfecto, sino para corregir el rumbo de la sociedad política según el entendimiento que tenemos de nosotros mismos[24]. En su entender, la filosofía política debe estar al servicio de la convivencia y orientada precisamente por los valores compartidos por los miembros de una sociedad dada, incluso cuando estos miembros están en un profundo desacuerdo que arrastra con llevarse por delante la convivencia. Esta idea ya había sido expresada, mucho antes, por Wolin:

> Casi todos los grandes enunciados de la filosofía política han sido propuestos en épocas de crisis, o sea, cuando los fenómenos políticos son integrados por las formas institucionales con menos eficacia que antes. El colapso institucional pone en libertad, por así decir, fenómenos que hacen que los comportamientos y acontecimientos políticos tomen un carácter algo aleatorio, y destruyen los significados habituales que habían formado parte del antiguo mundo político[25].

Luego Wolin da el ejemplo de los filósofos griegos y romanos, de Maquiavelo y de Hobbes. Y sintetiza:

> Aunque la tarea de la filosofía política se complica sobremanera en un periodo de desintegración, las teorías de Platón, Maquiavelo y Hobbes, por ejemplo, evidencian una relación de 'desafío y respuesta' entre el desorden del mundo y el papel del filósofo político como encargado de encuadrar ese desorden. La gama de posibilidades parece infinita ya que ahora el filósofo político no se limita a criticar e interpretar; debe reconstruir un desarticulado mundo de significados, y sus expresiones institucionales concomitantes; debe, en suma, modelar un cosmos político a partir de un caos político[26].

La filosofía política no ha perdido vigencia porque, por ejemplo, se hayan desarrollado las ciencias sociales. Tampoco porque haya hecho crisis la idea de una razón universal, fundadora del orden político, propia de los albores de la Modernidad. O porque ya

---

[24] Esta idea ya fue avanzada suficientemente por Rawls en *Liberalismo político,* cuando estableció que "en filosofía política, el trabajo de la abstracción se pone en movimiento por la existencia de profundos conflictos políticos (…) Volvemos la atención hacia la filosofía política cuando nuestras concepciones políticas compartidas, como diría Walzer, se derrumban, y también cuando estamos en conflicto con nosotros mismos. La filosofía política no se aparta, como algunos han pensado, de la sociedad y del mundo. Tampoco pretende descubrir la verdad por sus propios y distintivos métodos de razonamiento, aparte de cualquier otra tradición de pensamiento y práctica políticos (…) La filosofía política no puede ejercer coerción sobre nuestras convicciones más de lo que pueden ejercerla los principios de la lógica (…) Es un error pensar en las concepciones abstractas y en los principios generales como los que siempre pasan por encima, atropellando nuestros juicios más particulares (…) el trabajo de abstracción no es gratuito; no se hace abstracción por la abstracción misma. Es más bien una manera de proseguir la discusión pública cuando los acuerdos que se compartían sobre niveles menores de generalidad se han derrumbado. Deberíamos estar preparados a descubrir que, cuanto más profundo sea el conflicto, más alto tendrá que ser el nivel de abstracción al que deberíamos subir para lograr una clara visión de sus raíces. John Rawls, *Liberalismo político,* pp 64-65.

[25] Wolin, op cit p 17

[26] Ibid.

no creamos posible –o deseable- que reine el filósofo platónico, privilegiado conocedor de la verdad. En tanto la opinión y la voluntad política sean un asunto de discusión, y no de verdades científicas, ella se desarrollará como una prolongación de las discusiones públicas, en clara conexión con tradiciones de pensamiento, con registros lingüísticos compartidos en el seno de una comunidad. Esa es su *raison d'être.*